

Eleonora Destefanis
Costruire la memoria: il caso del monastero di Bobbio (Piacenza)

[A stampa in *Écrire son histoire: les communautés régulières face à leur passé*, Actes du 5^{ème} Colloque International du C.E.R.C.O.R. (Saint-Etienne, 6-8 novembre 2002), Saint-Etienne 2005, pp. 23-46
© dell'autrice - Distribuito in formato digitale da "Reti medievali", www.retimedievali.it].

C.E.R.C.O.R.
Travaux et Recherches XVIII

ÉCRIRE SON HISTOIRE

LES COMMUNAUTÉS RÉGULIÈRES FACE À LEUR PASSÉ

Actes du 5^e Colloque International du C.E.R.C.O.R.
Saint-Étienne, 6-8 Novembre 2002

*Ouvrage publié avec le concours de
Saint-Étienne Métropole
et de l'Association de Soutien au C.E.R.C.O.R.*

Publications de l'Université de Saint-Étienne
2005

Table des matières

Alain DUBREUCQ, Préface; Cécile CABY, La mémoire des origines dans les institutions médiévales: bilan d'un séminaire collectif.

I. Écrire l'histoire dans la longue durée

E. DESTEFANIS, Construire la memoria: il caso del monastero di Bobbio (Piacenza); Ch. LAURANSON-ROSAZ, B. SANIAL, "Mémoires chaffriennes". La "Mémoire" des moines de l'abbaye de Saint-Chaffre au diocèse du Puy (des origines au XVI^e siècle); A. DIERKENS, Une abbaye médiévale face à son passé: Saint-Pierre de Mozac du IX^e au XII^e siècle; M. MARGUE, *Libertas ecclesiae*. Réformes monastiques et relecture de l'histoire dans l'espace lotharingien (X^e-XII^e s.): le cas de l'abbaye d'Echternach; S. EXCOFFON, Les Chartreux et leur histoire au Moyen Âge; J. PEREZ-EMBED, Chanoines réguliers et cisterciens d'Espagne au XII^e siècle: un cas d'idéal partagé; M. SCHÜRER, Mémoire et histoire dans l'ordre des Prêcheurs vers le milieu du XIII^e siècle; I. HEULANT-DONAT, Des missionnaires martyrs aux martyrs missionnaires: la mémoire des martyrs franciscains au sein de leur ordre aux XIII^e et XIV^e siècles; D. RICHE, Cluny au miroir de Cluny. Regard des clunisiens sur leur histoire; B. ARDURA o.praem., De conciles en réformes, les Prémontrés et leurs interprétations du charisme de saint Norbert, XV^e-XX^e siècles; D.-O. HUREL, Les Mauristes, historiens de la Congrégation de Saint-Maur aux XVII^e et XVIII^e siècles: méthodes, justifications monographiques de la Réforme et défense de la centralisation monastique; F. MEYER, L'unité de la Stricte-Observance franciscaine: mythes et réalités (XVI^e-XIX^e siècles).

II. Construire et reconstruire la mémoire

N. DEFLOU-LECA, Les "Gestes des abbés de Saint-Germain d'Auxerre": une reconstruction de la mémoire monastique; B. MERDRIGNAC, Écriture sainte et réécriture de l'hagiographie bénédictine bretonne à Landévennec; P. BONNERUE, Le choix des modèles monastiques et canoniaux dans la législation religieuse du premier quart du IX^e siècle; F. MAZEL, "L'invention d'une tradition": les monastères Saint-Victor de Marseille et Saint-Gilles à la recherche du patronage de Pierre (XI^e-XII^e siècles); A. GRÉLOIS, Les origines contre la Réforme: nouvelles considérations sur la *Vie de saint Étienne d'Obazine*; J. PEÑA PÉREZ, Los monasterios benedictinos de San Pedro de Arlanza y San Pedro de Cardeña y la historia de Castilla en el siglo XIII: Fernán González y el Cid; B. MONTAGNES o.p., La reconstruction de la mémoire dominicaine dans le Midi de la France; L. PÉROUAS, La fondation de la Compagnie de Marie (Montfortains); P. BRAUN, La mémoire des origines de l'Ordre dans la tradition des Visitandines suisses; S. MOHASSEB SALIBA, Entre mythe et réalité: deux récits autour de la fondation d'un couvent maronite du Mont Liban; P. MORACCHINI, Quand le témoin réplique à l'historien... Notes sur les origines des récollets de France parisienne (1597-1612); A. MAQUET, Dom Tripperet, "Mémoires", forgeries et réalités; J.-M. LE GALL, La protection du saint éponyme: les moines de Saint-Denis et la défense de Denis l'Aréopagite; P.-A. FABRE, *Une sentence ignatienne*. Malentendu et construction théologique dans la culture jésuite du XVII^e siècle.

III. Transmettre la mémoire

D. NEBBIAI DALLA-GUARDA, Archives, bibliothèques et écriture de l'histoire; M. GAILLARD, Le "Petit cartulaire" de Saint-Arnoul de Metz: l'*inventio* d'un passé apostolique carolingien et bénédictin par des moines des XI^e-XIII^e siècles; M. DE FRAMOND, Chartes et notices relatives à la fondation de Saint-Sauveur de Séverac et à sa donation à Saint-Chaffre-du-Monastier: réécritures utilitaires au XII^e et au XVII^e siècles; P. DEMOUY, Une abbaye épiscopale à la lumière de son légendier: Saint-Nicaise de Reims; P. PARAVY, La mémoire de Saint-Antoine à la veille de la Réforme: le témoignage d'Aymar Falco (1534); J. A. DE FREITAS CARVALHO, Les *Chroniques* de Marc de Lisbonne ou la ré-écriture d'une fidélité; H. PENNEC, D. TOUBKIS, Représentation de l'espace du prêtre Jean (Éthiopie) dans les chroniques jésuites du XVII^e siècle; M.-E. HENNEAU, Conception et écriture de l'histoire dans les couvents liégeois des XVII^e et XVIII^e siècles; D.-M. DAUZET o.praem., Marie Odier de la Paillonne, restauratrice des Norbertines en France (1840-1905): de l'archivage des faits à l'écriture fondatrice.

Jacques DALARUN, Écrire son histoire: les communautés face à leur avenir.

COSTRUIRE LA MEMORIA: IL CASO DEL MONASTERO DI BOBBIO (PIACENZA)

La storia del monastero di Bobbio (figg. 1-2) si interseca strettamente con la costruzione della memoria dell'istituzione sin dal momento immediatamente successivo alla fondazione, avvenuta intorno al 613 ad opera del monaco irlandese Colombano e per volontà del sovrano longobardo Agilulfo. La memoria, nelle sue complesse accezioni, si impone a partire dalle prime fasi di esistenza del cenobio come il filo rosso che idealmente segna le sue lunghe e articolate vicende attraverso i secoli: una memoria che è certamente necessità di sottrazione all'oblio di un patrimonio di eventi in cui il monastero stesso si riconosce e a cui deve la propria identità, ma che è anche, in particolari momenti di difficoltà, il punto di riferimento cui si affida la sopravvivenza stessa dell'ente religioso, una garanzia incontestabile di legittimità, che va in ogni modo ribadita e, se necessario, "inventata" (nel senso antico dell'*inventio*) e costruita¹.

La memoria bobbiese è innanzitutto, come spesso accade, memoria delle origini, che si identificano con il fondatore e con i suoi successori: i santi del monastero, con le loro opere e con i loro miracoli, in vita e dopo la morte, sono il punto di riferimento costante nella storia dell'istituzione e i loro sepolcri nel complesso abbaziale – in particolare quello di Colombano – diventano da subito il fulcro di una devozione ad amplissima scala, ragione di una posizione di spicco dal punto di vista religioso e culturale in un ambito decisamente sovralocale – almeno nell'altomedioevo – giustificazione e fondamento al tempo stesso dell'immensa potenza patrimoniale raggiunta dal cenobio.

¹ Sulle molteplici accezioni della *memoria*, del suo rapporto con l'oblio, della creazione e *inventio* del passato nel mondo medievale si rimanda a P. GEARY, *Mémoire et oubli à la fin du premier millénaire*, Paris, 1996, cui si fa riferimento per i vari aspetti della memoria monastica di cui si discute nel testo che segue. Cfr. anche, per alcune riflessioni di inquadramento: C. WICKHAM, « Lawyer's Time: History and Memory in Tenth-and Eleventh-Century Italy », in *Studies in Medieval History presented to R.H.C Davis*, eds. H. Mayr-Harting and R.U. Moore, London, 1985, pp. 53-71, ora in ID., *Land and power. Studies in Italian and European Social History, 400-1200*, London, 1994.

La forza di attrazione esercitata dalla tomba di Colombano è alla base di quella che è forse la prima attestazione dell'importanza della memoria monastica: a pochi anni dalla fondazione, intorno al 622, Bobbio riceve la visita del sovrano longobardo Adaloaldo, in pellegrinaggio (*devotionis causa*) sulla tomba del santo *pro nostris facinoribus deprecandu*². Nel documento sono già implicite alcune delle componenti che caratterizzano la costruzione della memoria bobbiese, anche nei secoli successivi: in particolare è messo in forte risalto l'aspetto devozionale, che induce il sovrano a recarsi a quello che è il centro culturale intorno a cui si impernia la vita stessa del monastero, ossia il sepolcro di Colombano.

Il gesto del re comporta tuttavia notevoli implicazioni, non soltanto di carattere religioso, per la storia dell'abbazia: innanzitutto esso rinsalda il forte legame esistente tra la monarchia longobarda e il cenobio, e riafferma le condizioni di stretta cooperazione tra i due soggetti, premessa indispensabile del resto alla fondazione stessa del monastero. La visita a Bobbio consente al re Adaloaldo di "fare memoria" di quanto suo padre Agilulfo aveva disposto a favore del cenobio: il gesto devozionale, la preghiera nel luogo *ubi bone memorie pater noster dominus Columbanus corpore quiescit*, diventa così l'occasione non solo di consolidare la protezione regia sul monastero, ma anche di assicurarne una base patrimoniale che è lo strumento essenziale della sopravvivenza dell'istituzione e il primo nucleo della sua espansione. Le tre componenti, religiosa, politica e patrimoniale, si intrecciano e si giustificano nel nome della memoria, come la stessa terminologia impiegata nell'atto sottolinea: *nam alia omnia [...] basilice Beatorum apostolorum atque sancte memorie beato Columbano vel tue venerationi [...] concedimus*. L'abate Attala, primo successore di Colombano e destinatario della carta, già pienamente consapevole della potenza del corpo santo, si fa promotore della memoria del monastero e ottiene parimenti conferma del possesso dell'*alpecella Pennice*, già oggetto di una donazione della regina Teodolinda, anch'essa mossa dall'*amore patris nostri Columbani*.

La devozione a Colombano attrae pellegrini di diversa provenienza e con diverse finalità già nel corso del VII secolo: i successori del fondatore irlandese diventano così gestori di un culto tributato anche da visitatori d'eccezione³, come Filibertus, abate di Rebas, che si reca a Bobbio a scopo

² Codice diplomatico del monastero di San Colombano di Bobbio fino all'anno MCCVIII, I, a cura di C. Cipolla, Roma, 1918 [in seguito citato come CDSB], doc. n. VII, pp. 91-96.

³ Sul ruolo dei monaci come *custodes martyrum* cfr. L. PANI ERMINI, in G. CANTINO WATAGHIN, L. PANI ERMINI, *Santuari martiriali e centri di pellegrinaggio in Italia fra tarda antichità e alto medioevo*, Akten des XII. internationalen Kongresses für christliche Archäologie (Bonn 1991), Münster, 1995, p. 146, con bibliografia.

di apprendimento e di edificazione spirituale ⁴. Si delineano allora i tratti di un pellegrinaggio anche con una marcata connotazione sapienziale: Filibertus decide infatti di *sanctorum caenubia circuire*, di visitare cioè i luoghi più strettamente legati alla memoria di Colombano, per apprenderne le regole ivi seguite, per osservarne l'applicazione pratica, facendone tesoro per la propria esperienza in qualità di abate. In questo contesto Bobbio viene ad assumere un rilievo di primo piano, in quanto luogo della conclusione della vita terrena di Colombano, dove il lascito spirituale e l'impronta del santo sono così marcati da indurre Filibertus ad affrontare un cammino tanto lungo.

Si profila in tal modo un'attenzione al cenobio bobbiese che supera la devozione fortemente indirizzata e concentrata sulla tomba del fondatore, la quale pure resta la premessa indispensabile dell'importanza assunta dal monastero: esso inizia tuttavia ad interessare di per se stesso, nella sua configurazione in fase di definizione, in quanto luogo in cui la memoria delle origini si perpetua e si arricchisce di nuove valenze, acquisendo un valore aggiunto. Su questa linea interpretativa si inserisce anche per certi versi la visita di Wandregiselus, futuro fondatore di Fontanelle, che si reca all'abbazia appenninica in seguito ad una visione, in cui un angelo gli mostra il cenobio nel suo complesso, con un significativo riferimento alle sue strutture materiali (*omnis habitacionis eius, quomodo aut qualiter adessent*) ⁵: la prospettiva si amplia al monastero in sé, che diviene luogo in cui il reale e il soprannaturale, l'immagine effettiva e quella della visione, si intrecciano e si corrispondono.

Alla luce di quanto illustrato, risulta particolarmente illuminante la lettura fornita da De Vogüé dell'intera opera di Giona, grande costruttore della memoria bobbiese, che, a pochi decenni di distanza dalla costituzione del monastero, realizza l'ambizioso progetto del racconto della storia di alcune fondazioni colombaniane, base imprescindibile di altri futuri racconti, che, con modalità e finalità diverse, costantemente ritorneranno e riprenderanno il testo del monaco segusino ⁶. Lo Studioso osserva come l'organizzazione fortemente squilibrata delle *Vitae* di Giona, in cui la fondazione di Bobbio e la morte di Colombano occupano uno spazio ridottissimo in rapporto all'ampio sviluppo attribuito alla narrazione delle

⁴ *Vita Filiberti abbatis Gemeticensis et Heriensis*, 5, ed. W. Levison, in *MGH, Scriptores Rerum Merovingicarum*, V, Hannoverae et Lipsiae, 1910, p. 587.

⁵ *Vita Wandregiseli abbatis Fontanellensis*, 9, ed. B. Krusch, in *MGH, ibid.*, p. 17.

⁶ *IONA, Vitae Columbani abbatis discipulorumque eius libri duo*, ed. B. Krusch, in *MGH, Scriptores Rerum Merovingicarum*, IV, Hannoverae et Lipsiae, 1902 [in seguito citato come *Vitae*], ed ora, nella nuova versione con traduzione italiana, GIONA DI BOBBIO, *Vita di Colombano e dei suoi discepoli*, introduzione di I. Biffi, analisi e commento di A. Granata, Milano, 2001.

precedenti esperienze del santo e soprattutto alle opere dei suoi successori, non sia affatto indice di un ruolo marginale di Bobbio. Il cenobio appenninico e i sintetici passaggi ad esso dedicati rappresentano in realtà la chiave di volta dell'intera costruzione del biografo: tutto il pregresso, diffusamente descritto, tende al culmine, ossia a Bobbio, e da Bobbio scaturisce tutto quanto accade successivamente, la propagazione del messaggio del santo attraverso l'opera dei suoi discepoli, che assumono la guida delle fondazioni.

In un'ottica in cui il movimento colombaniano diventa inscindibile da Colombano stesso, in quello che, secondo l'espressione di De Vogüé, è il « dessin personnel de Jonas », il secondo libro delle *Vitae* diviene non soltanto la naturale prosecuzione del primo, ma anche e soprattutto l'esplicarsi di quanto narrato nel primo, il germogliare del seme gettato dal santo irlandese. In questo contesto Bobbio ancora una volta svolge un ruolo di rilievo, non in una prospettiva rivolta ad un passato concluso, ma nell'ottica di un passato che si perpetua nella realtà attuale. L'opera di Giona, attraverso la narrazione della Vita di Colombano, guarda al presente di Bobbio, ad un presente di cui lo stesso biografo è partecipe e che interferisce attivamente in diversi momenti della stesura dell'opera: « demandée par l'abbé [Bertulfo] et les moines de Bobbio, la Vie de Colomban a été écrite pour eux avant tout »⁷. L'abate del monastero appenninico, gestore del culto e del pellegrinaggio che confluisce sulla tomba di Colombano, richiede a Giona di trasmettere la memoria del santo, ottenendo, secondo l'interpretazione dello studioso francese, molto di più, una sorta di consacrazione anche dei successori del fondatore, veicolo e garanzia della trasmissione di una memoria viva e operativa anche nel presente. Il monastero diviene pertanto non solo il luogo che custodisce le sacre spoglie di Colombano, ma un luogo di santi, in cui si producono miracoli, espressione tangibile di quella *vita angelica*, spesso associata alla vita monastica⁸.

La componente devozionale è forse uno degli aspetti più espliciti attraverso cui si manifesta la costruzione della memoria del centro appenninico: al di là delle testimonianze delle fonti scritte, sono gli stessi oggetti presenti nella raccolta museale bobbiese ad esprimere quanto il

⁷ A. DE VOGÜÉ (en collaboration avec P. SANGIANI), *Vie de Saint Colomban et de ses disciples*, Abbaye de Bellefontaine, 1988, pp. 35-50.

⁸ Su tale tema numerosi spunti sono contenuti in *Columbanus and Merovingian Monasticism*, eds. H.B. Clarke, M. Brennan, Oxford, 1981, part. il contributo di P. RICÉ, « Columbanus, his followers and the merovingian church », pp. 59-72; cfr. anche S. BOESCH GAJANO, « La tipologia dei miracoli nell'agiografia altomedievale. Qualche riflessione », *Schede medievali*, 5, 1983, p. 311.

monastero svolga nell'altomedioevo un ruolo di santuario, luogo della memoria per eccellenza. I vari oggetti attribuibili ad apporti di tipo votivo, attualmente conservati presso il Museo dell'Abbazia di Bobbio e presso gli Archivi Storici Diocesani - Sede di Bobbio⁹, riflettono un panorama ampio ed articolato di passaggi, sicuramente favorito, oltre che dalla presenza del corpo santo, dalla posizione viaria del monastero, sorto in corrispondenza di un crocevia di itinerari che collegano la pianura padana (e con essa le regioni transalpine attraverso i valichi) e l'Italia centrale, con Roma ma anche con i suoi centri culturali come il Gargano e con i suoi porti verso i *loca sacra* del Mediterraneo¹⁰.

Al di là delle venti ampolle metalliche provenienti dalla Terra Santa, forse anch'esse interpretabili come oggetti di pellegrinaggio più che come un non documentato dono della regina Teodolinda al monastero, sono i medaglioni in terracotta provenienti dai centri culturali della Palestina e della Siria, le eulogie a gettone, i cestini in fibra vegetale, a richiamare un flusso di pellegrinaggio da e verso la Terra Santa e più in generale il Mediterraneo orientale, che trova in Bobbio una tappa significativa. Le provenienze dei devoti sono verosimilmente molteplici e diversificate, nell'ambito delle regioni transalpine, come sembrerebbero dimostrare i piccoli reliquiari lignei piuttosto che un reliquiario bronzeo, riconducibile a produzioni irlandesi o comunque collegate all'ambiente insulare.

Nell'ambito di una dimensione internazionale che contraddistingue il monastero in periodo altomedievale, la componente irlandese sembra assumere un significato particolare, proprio in relazione all'origine del santo per venerare le cui spoglie si affrontano anche lunghi percorsi. Tali riflessioni assumono una luce tanto più importante se, senza volere entrare nella dibattuta questione dell'identità insulare del monastero appenninico e soprattutto del suo consapevole mantenimento nel corso dei secoli, si considera come proprio e soltanto l'origine irlandese di Colombano ed il suo culto sembrino mantenere vivi i rapporti con il mondo ibernico, incontrovertibilmente attestati dalle fonti scritte e dalle

⁹ Per un'analisi cfr. E. DESTEFANIS, « *Sanctorum caenobia circuire*. Il monastero di Bobbio e il suo territorio sulle vie del pellegrinaggio altomedievale », *Bollettino storico-bibliografico subalpino*, 99, 2001, pp. 337-362; EAD., « Materiali altomedievali dal Museo dell'Abbazia di Bobbio e dagli Archivi Storici Diocesani-Sezione di Bobbio », *Bulletin de l'Association pour l'Antiquité tardive*, 10, 2001, pp. 58-65; EAD., « Il monastero di Bobbio in età altomedievale: un santuario sulla via francigena », in *Fonti archeologiche e iconografiche per la storia e la cultura degli insediamenti nell'altomedioevo*, Atti delle giornate di studio (Milano-Vercelli 2002), a cura di S. Lusuardi Siena, Milano, 2003, pp. 133-152.

¹⁰ Sul ruolo itinerario di Bobbio, cfr. E. DESTEFANIS, *Il monastero di Bobbio in età altomedievale*, Firenze, 2002 [in seguito citato come *Il monastero*], part. pp. 9-17.

testimonianze materiali ¹¹. Invece, a livello di produzione bobbiese di età altomedievale, sia libraria (tipologie grafiche ¹² e stili miniaturistici ¹³), che epigrafica ¹⁴, i caratteri inequivocabilmente ibernici o che risentono di un influsso insulare sono commisti alle influenze di altri ambienti ¹⁵, con cui coesistono senza prevalere, oppure – come nel caso delle sculture – sono totalmente assenti ¹⁶. In questo senso il ruolo della memoria, in quanto memoria delle origini irlandesi, che pure sussiste e alimenta il flusso di pellegrinaggio dalle aree iberniche ¹⁷, sembra essenzialmente

¹¹ Basti menzionare ad esempio i codici di produzione insulare che giungono a Bobbio in età carolingia (S. LOMARTIRE, « Miniature bobbiesi. Excursus », in *La pittura in Italia, L'altomedioevo*, a cura di C. BERTELLI, Milano, 1994, p. 435, con bibliografia).

¹² LOMARTIRE, « Miniature... », p. 433.

¹³ LOMARTIRE, *ibid.*, part. p. 433 e G.Z. ZANICHELLI, « I modelli dello *scriptorium* di Bobbio », in *San Colombano e l'Europa. Religione, Cultura, Natura*, Atti della giornata di studio (Pavia 1999), a cura di L. Valle e P. Pulina, Como-Pavia, 2001, part. p. 40, in cui l'A. sottolinea come « a Bobbio... la comunità, pur fedele agli originari insegnamenti del fondatore, aveva trovato nel nuovo contesto peninsulare una propria collocazione, elaborando un modello culturale autonomo complesso... ».

¹⁴ F. DE RUBEIS, « Le scritture itineranti nelle produzioni librerie monastiche », intervento al II° Seminario Internazionale di Studio «I monasteri nell'alto medioevo», *Le scritture dai monasteri*: secondo la Studiosa, non solo nella produzione libraria bobbiese di età longobarda non si riscontra uno stile dominante, ma neppure a livello epigrafico l'ispirazione irlandese è evidente, essendo le iscrizioni contraddistinte in misura consistente dal ricorso alla capitale di reminiscenza classica.

¹⁵ Non si può non condividere quanto affermato da G. CAVALLO (« Libri e cultura nelle due Italie longobarde », in *Il futuro dei Longobardi. L'Italia e la costruzione dell'Europa di Carlo Magno, Saggi*, a cura di C. Bertelli e G.P. Brogiolo, Milano, 2000, p. 88), secondo cui « la fioritura bobbiese di quest'epoca [longobarda] ... è da mettere in relazione non tanto con le ascendenze insulari del cenobio... e perciò con stimoli culturali giunti dal di fuori, quanto piuttosto con quello che si può ritenere il primo risveglio intellettuale longobardo, avutosi proprio tra VII e VIII secolo nell'ambito della corte di Pavia... ». Cfr. anche A. ZIRONI, *Il monastero longobardo di Bobbio. Crocevia di uomini, manoscritti, culture*, Spoleto, 2004, part. pp. 115-117.

¹⁶ R. CASSANELLI, « Materiali lapidei altomedievali decorati ed iscritti nell'abbazia di San Colombano a Bobbio », in *Storia di Piacenza*, I, *Dalle origini all'anno Mille*, parte prima, Piacenza, 1990, pp. 503-533; DESTEFANIS, *Il monastero*, pp. 39-45, 51-63. Per quanto non manchino proposte di accostamento con la produzione scultorea irlandese (F.G. NUVOLONE, « Colombano, il simbolismo solare e la cripta della sua Basilica Bobbiese », *Archivum Bobiense*, XXI, 1999, *Vis amicitiae. Nel millenario dell'elezione pontificia di Gerberto, ex abate di Bobbio (999-1999)*, a cura di F. G. Nuvolone, pp. 128-132), i rilievi bobbiesi si inquadrano in modo molto più puntuale, dal punto di vista delle scelte iconografiche e delle soluzioni decorative, nel contesto longobardo prima e carolingio poi, senza che di fatto la matrice insulare emerga in modo evidente. Su tali aspetti cfr. E. DESTEFANIS, *Materiali lapidei e fittili di età altomedievale da Bobbio*, Piacenza, 2004, part. p. 154.

¹⁷ In questa prospettiva del riconoscimento dell'identità insulare bobbiese in stretta relazione con il pellegrinaggio, viaggio memoriale per eccellenza, alle spoglie del santo fondatore, si deve leggere il documento in cui il vescovo di Fiesole,

legato alla presenza del corpo santo del fondatore¹⁸, potendo invece convivere a livello di elaborazione culturale nel cenobio con una pluralità di altri stimoli.

Il caso forse più evidente del legame di Bobbio con l'Irlanda, è rappresentato dalla celebre lastra funeraria di Cumiano (fine della prima metà dell'VIII secolo) (fig. 3), qualificato nel testo epigrafico come *episcopus*, da riferire probabilmente a quella pluralità di significati che il termine riveste in ambienti insulari o continentali ma collegati al contesto irlandese, in cui la commistione fra la funzione episcopale e quella monastica si presenta piuttosto articolata¹⁹. L'iscrizione rivela che il personaggio, originario della *Scothia*, si era recato a Bobbio, ove visse *venerandi dogma Columbani servando*, e qui morì; il re longobardo Liutprando fece predisporre per lui il sepolcro che decorò con quello che viene definito un *praetiosus lapis*.

L'intervento del sovrano sottende una pluralità di implicazioni: se da un lato è chiaramente espresso lo spirito di devozione verso Cumiano, qualificato come *beatus*; e al quale il re si accosta *devotus*, dall'altro traspare l'intento di monumentalizzare una sepoltura intorno alla quale si sta forse sviluppando un culto nascente²⁰. Il sepolcro viene così reso non

l'irlandese Donato, dona al cenobio la chiesa di S. Brigida in Piacenza (anno 850), che diventa il punto di riferimento per chi *de gente mea peregrinus advenerit* (CDSCB, I, doc. n. XLIV, pp. 165-168). Cfr. anche DESTEFANIS, « *Sanctorum caenubia circuire...* », pp. 342-343.

¹⁸ Sul problema cfr. anche DESTEFANIS, *ibid.*, p. 342, nota 15 e P. TOMEA, « I santi iro-scoti nell'agiografia dell'Italia medioevale (secoli VII-XIV) », in *San Colombano...*, p. 99 e nota 7, che vede nel « binomio Colombano-Bobbio » un « decisivo punto di riferimento della memoria storica irlandese – nodo di coesione e di venerazione ».

¹⁹ Cfr. H. FRANK, *Die Klosterbischöfe des Frankenreiches*, Münster, 1932; più recentemente, per l'Europa settentrionale: A. DIERKENS, *Abbayes et chapitres entre Sambre et Meuse (VII^e-XI^e siècles). Contribution à l'histoire religieuse des campagnes du Haut Moyen Âge*, Sigmaringen, 1985, part. cap. III (Lobbes); M. MOSTERT, « Les moines à Utrecht au temps de Willibrord », in *Les moines dans la ville*, Actes du Colloque (Lille 1995), Lille, 1996, pp. 39-40. Su santi irlandesi venerati in Italia, che già in patria ricoprivano cariche episcopali cfr. TOMEA, « I santi iro-scoti... », p. 143, nota 54.

²⁰ Al di là dell'epigrafe longobarda, la più antica menzione di Cumiano come santo è presente negli Atti delle Traslazioni attuate nella cripta della chiesa di S. Colombano nel tardo XVI secolo, in riferimento al rinvenimento delle sue spoglie (F.G. NUVOLONE, « Le Traslazioni dei Santi Bobbiesi nel XV° s., ed il loro contesto culturale, con appendice di testi, Appendice, IX », *Archivum Bobiense*, XX, 1998, *Tracce d'uomini e Santi. Studi Bobbiesi e Colombaniani nel ventesimo dalla fondazione*, a cura di F.G. Nuvolone, p. 262). Il nome di Cumiano è inserito nel santorale di Bobbio al 9 luglio. Il Cipolla (CDSCB, I, doc. n. XX, pp. 122-123) ricorda come tale data compaia in una notazione del XVIII secolo, in riferimento ad un antico calendario liturgico inserito in un codice apparentemente perduto; in uno spoglio liturgico del XVII secolo, relativo alle feste in onore dei santi del monastero,

soltanto riconoscibile, come dichiarato nell'epigrafe (*sit ut manifestum alium tibi tegitur corpus*), ma anche solennizzato attraverso un'opera alla cui realizzazione sono chiamati artigiani di primo livello, sicuramente attivi nell'ambiente aulico pavese, provvista di un testo in versi che riflette una notevole preparazione culturale ²¹.

La sepoltura di Colombano costituisce dunque un elemento di così forte richiamo per un irlandese come Cumiano che questi decide, a coronamento di quella pratica della *peregrinatio* che è alla base della spiritualità monastica insulare, di andare a Bobbio e qui concludere la sua vita terrena, in prossimità anche fisica alle sacre reliquie. La sua tomba diviene a sua volta un nuovo tassello nel mosaico della memoria bobbiese, ed alla lastra è affidata la trasmissione del ricordo del personaggio venerato. Non a caso Liutprando lega il suo nome a quello che di fatto è un fulcro di venerazione: anche il re in questo modo associa la sua memoria personale al manufatto e a quello che esso viene a rappresentare, legandola inscindibilmente nello stesso tempo ad un'opera di altissimo livello artistico ed in materiale pregiato, un *praetiosus lapis* per l'appunto, che gli renderà gloria e segnerà la sua presenza nella storia del monastero, analogamente e forse più dell'iscrizione, probabilmente commemorativa, di cui a Bobbio è conservato un frammento recante il nome di *Liutprand[us] rex* ²².

La lastra sepolcrale di Cumiano non era isolata nel complesso monastico, in quanto è nota almeno un'altra lastra funeraria, purtroppo pervenuta in condizioni molto frammentarie, stilisticamente affine a quella di Cumiano e riconducibile al medesimo ambiente artistico e culturale. Riferita in anni passati alla tomba dello stesso Colombano, essa è ora più verosimilmente ricondotta ad un ignoto abate ²³, forse anch'egli

il nome del santo irlandese è associato al 12 gennaio. Sulle attestazioni del culto di Cumiano cfr. anche M. TOSI, « Un progetto di ricerche e di ripristini per la basilica di San Colombano a Bobbio », in *Presenza benedettina nel Piacentino*, Atti delle giornate di studio (Bobbio-Chiaravalle della Colomba 1981), Bobbio, 1982, p. 61 e nota 158.

²¹ Per una sintesi degli studi ed alcune riflessioni sul contesto culturale di produzione del manufatto cfr. DESTEFANIS, « Elementi scultorei altomedievali dal monastero di Bobbio (Piacenza): una proposta di lettura », *Hortus Artium Medievalium*, 9, 2003, part. pp. 409-411 e EAD., *Materiali lapidei...*, passim, part. pp. 125-126, 137-141, 172-178.

²² S. LOMARTIRE, « L'iscrizione di Cumiano e l'epigrafia longobarda dell'età liutprandea », in *La fondazione di Bobbio nello sviluppo delle comunicazioni tra Langobardia e Toscana nel Medioevo*, Atti del Convegno Internazionale (Bobbio 1999), a cura di F.G. Nuvolone, Bobbio 2000, p. 68; DESTEFANIS, *Materiali lapidei...*, pp. 186-187.

²³ CASSANELLI, « Materiali... », pp. 514-516. Sull'iscrizione si rimanda ad alcune riconsiderazioni proposte in DESTEFANIS, *Materiali lapidei...*, pp. 139-141, 183-185.

proveniente dalle regioni del Nord Europa o comunque in contatto con esse, se in questo senso va interpretato il riferimento ad un *rex Frix[onum]* presente nel testo epigrafico.

L'insieme di queste lastre tombali, riccamente scolpite, forse dipinte e in qualche caso, come in quello di Cumiano, rese ulteriormente lucenti da intarsi in materia policroma, corredate da raffinati testi iscritti, conferiva valenze nuove allo spazio entro il quale esse erano inserite ²⁴, nell'ambito di quel complesso messaggio politico e culturale che nel regno longobardo dell'VIII secolo viene affidato a quella che Armando Petrucci definisce « la morte scritta » ²⁵. A complemento e rivestimento di pavimenti e pareti dei complessi religiosi, « a mo' di preziosa tappezzeria in marmo », le lastre qualificavano i luoghi in cui erano ospitate quali « architetture eloquenti », rendendoli, per la loro stessa funzione primaria di lastre funerarie, ma anche per i significati culturali ad esse associate, come nel caso bobbiese, « spazi di memoria o memoria fatta spazio », per riprendere efficaci espressioni della Romanini ²⁶.

Si delinea così una memoria *nel* monastero, individuale e individualizzata, che tuttavia trascende la dimensione ristretta, legata alla singola personalità ricordata, per diventare nello stesso tempo memoria collettiva, legata alla comunità religiosa, memoria *del* monastero, ulteriore elemento distintivo del cenobio, in cui esso si riconosce e attraverso cui rafforza la propria identità.

In questa prospettiva si inseriscono anche le donazioni *pro anima* che, unitamente agli apporti regi, più genericamente inquadrabili in forme di investimento e di protezione delle istituzioni monastiche, ampliano in misura sempre crescente il patrimonio abbaziale, il quale si fa a sua volta grande depositario di molteplici volontà individuali di una memoria personale che confluisce e si affida alla comunità monastica, ricevendone in cambio preghiere, assicurazione di espiatione dai peccati ed in ultima analisi di salvezza eterna. Al di là del ben studiato carattere di questa particolare tipologia di donazioni ²⁷, cui Cristina La Rocca

²⁴ Non è noto il contesto di ubicazione di tali manufatti nell'ambito del complesso monastico. Sul problema cfr. DESTEFANIS, *Il monastero*, pp. 41-42 e EAD., *Materiali lapidei...*, pp. 123-126.

²⁵ A. PETRUCCI, *Le scritture ultime*, Torino, 1995, p. 54.

²⁶ A.M. ROMANINI, « Committenza regia e pluralismo culturale nella "Langobardia Major" », in *Committenti e produzione artistico-letteraria nell'alto medioevo occidentale*, Atti della XXXIX Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto 1991), I, Spoleto, 1992, pp. 63-64.

²⁷ Le finalità e modalità di trasferimento di beni a enti ecclesiastici sono oggetto di numerosi studi, per i quali si rimanda, a titolo di sintesi, al recente volume *Les transferts patrimoniaux en Europe occidentale, VIII^e-Xe siècle (I)*, Actes de la Table Ronde (Rome 1999), *MEFRM*, 111, 2, Roma, 1999, con particolare riferimento

riconosce il carattere di « vere e proprie transazioni economiche »²⁸, il dato che emerge in modo abbastanza evidente dalla documentazione bobbiese è la prospettiva spirituale e memoriale in cui talora avviene la costituzione e il rafforzamento del patrimonio monastico in età altomedievale.

Basti considerare una *charta* come quella di Vuolfart (anno 848), un devoto della regione del Thurgau nell'attuale Svizzera, il quale dona al cenobio bobbiese parte dei suoi beni e assicura un censo annuale²⁹. Il fedele rivela un'antica devozione personale e familiare nei confronti di S. Colombano: dal documento si apprende infatti che già il padre aveva elargito beni ad una *capella* costruita nei luoghi in cui Colombano avrebbe desiderato fermarsi durante la sua permanenza nella regione, e del santo la famiglia aveva già ottenuto reliquie. Il culto tributato al monaco irlandese, affermato peraltro anche a livello personale dallo stesso Vuolfart attraverso un pellegrinaggio da lui compiuto sul sepolcro del santo a Bobbio, è palesemente messo in relazione alla sacra tomba, che ancora una volta si impone con forza come fulcro di venerazione nel complesso monastico e come centro ideologico attraverso il quale il cenobio diventa destinatario delle donazioni, in quanto conservatore della memoria del suo fondatore (*trado ad ecclesiam, que constructam est in Italia in honore sancte Petri, ubi sanctus Columbanus in corpore requiescit, ad monasterium...*).

Il donatore dispone peraltro che dopo la sua morte si continui ad assicurare il censo al monastero e fornisce indicazioni precise ai figli ed in generale alla *posteritas*: sulla tomba di Colombano e intorno alla memoria del santo si concentra la vicenda di devozione di un'intera famiglia, il passato (rappresentato dall'allusione alla fede del padre), il presente (la donazione di Vuolfart) ed il futuro (l'obbligo imposto agli eredi) si riuniscono nella perpetuazione di una venerazione che passa anche attraverso gli aspetti economici e materiali.

Il patrimonio monastico e il suo costante e cospicuo incremento sono del resto un'ulteriore "carta di presentazione" del cenobio di fronte ad altri

ai contribuiti nella sezione introdotta da B. Rosenwein. In ambito più propriamente italiano: C. LA ROCCA, « Donare, distribuire, spezzare. Pratiche di conservazione della memoria e dello status in Italia tra VIII e IX secolo », in *Sepolture tra IV e VIII secolo*, 7° Seminario sul Tardo Antico e l'Alto Medioevo in Italia Centro Settentrionale (Gardone Riviera 1996), a cura di G.P. Brogiolo e G. Cantino Wataghin, Mantova, 1998, pp. 77-87; EAD., « La legge e la pratica. Potere e rapporti sociali nell'Italia dell'VIII secolo », in *Il futuro dei Longobardi. L'Italia e la costruzione dell'Europa di Carlo Magno*, Saggi, a cura di C. Bertelli e G.P. Brogiolo, Milano, 2000, pp. 52-56.

²⁸ C. LA ROCCA, « Donare... », p. 82.

²⁹ CDSCB, I, doc. n. XLI, pp. 160-161.

potenziali donatori, prova del suo "successo" ed attestazione tangibile dell'efficacia delle preghiere dei suoi monaci per il raggiungimento della salvezza individuale nella vita ultraterrena; il confluire dei beni nel monastero articola così il carattere puramente economico della donazione (seppure nei termini di un'economia spirituale, di un *do ut des* dell'anima), rendendo l'atto elargitivo come un riconoscimento da parte del benefattore della capacità del monastero di conservare la memoria, attraverso il ricordo salvifico nella preghiera.

Il patrimonio dell'istituzione si amplia non soltanto in virtù di offerte di terre e di beni immobili, ma si consolida anche attraverso donazioni di pregnante valore simbolico, primi fra tutti i libri, come, tra gli altri, i circa venticinque esemplari lasciati al monastero dall'irlandese Dungal³⁰, o come quello che il vescovo di Tortona Teodolfo offre nell'862 al beato Colombano *pro remedio animae*³¹. Nella lettera di accompagnamento di quest'ultimo dono ritorna l'attenzione al futuro, espressamente indicata dalla preoccupazione che la *potestas* del volume rimanga saldamente assicurata al santo e ai *presentes et futuri monachi inibi commorantes*. A suggello di una volontà di garantire l'appartenenza del libro al monastero e affinché la donazione *inviolabilis permaneat*, il vescovo appone la propria sottoscrizione: anche in tal senso, forse ancora più che alla elargizione in sé, il donatore affida la propria memoria, contrassegnando fisicamente attraverso la sua firma³², realizzata *manu nostra*, la missiva destinata a rimanere associata alla preziosa offerta³³. Attraverso la

³⁰ M. FERRARI, « In Papia convenient ad Dungalum », *Italia medioevale e umanistica*, XV, 1972, pp. 1-52. Sulle donazioni librerie al monastero di Bobbio nell'altomedioevo, registrate in un catalogo forse del X secolo, ora perduto (da ultimo D. NEBBIAI-DALLA GUARDA, « Bibliothèques en Italie jusqu'au XIII^e siècle. État des sources et premières recherches », *Livres, lecteurs et bibliothèques de l'Italie médiévale (IX^e-XV^e siècles). Sources, textes et usages / Libri, lettori e biblioteche dell'Italia medievale (secoli IX-XV). Fonti, testi, utilizzazione del libro*, Atti della tavola rotonda italo-francese (Roma 1997), a cura di G. Lombardi e D. Nebbiai-Dalla Guarda, Roma, 2000, p. 70, con bibliografia; ZIRONI, *Il monastero longobardo...*, pp. 139-157), cfr. anche G. CAVALLO, « Dallo scriptorium senza biblioteca alla biblioteca senza scriptorium », in *Dall'eremo al cenobio. La civiltà monastica in Italia dalle origini all'età di Dante*, Milano, 1987, pp. 363-364; ID., « Libri e cultura... », pp. 85-89.

³¹ CDSB, I, doc. n. LXII, pp. 183-184. Una nuova edizione del documento si trova in E. CAU, « Ricerche su scrittura e cultura a Tortona nel IX e X secolo », *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 26, 1972, Appendice, I, pp. 98-99.

³² Sul valore della firma nel mondo medievale cfr. *Le opere e i nomi. Prospettive sulla "firma" medievale in margine ai lavori per il Corpus delle opere firmate del Medioevo italiano*, a cura di M.M. Donato con la collaborazione di M. Manescalchi, Pisa, 2000.

³³ Sulla lettera e sul codice cfr. P. COLLURA, *Studi paleografici. La precarolina e la carolina a Bobbio*, Milano, 1943, pp. 116-117; DESTEFANIS, *Materiali lapidei...*, pp. 156-157; in relazione allo scriptorium tortonese: CAU, « Ricerche... », pp. 81-85.

donazione di Teodulfo, la memoria individuale confluisce in quella collettiva del monastero ³⁴, il quale in tal modo viene anche a conservare il ricordo esplicito delle relazioni che lo legano all'episcopato tortonese.

Proprio questi legami si esplicano del resto pochi anni più tardi nel passaggio di altri codici, in particolare del celebre Sacramentario Cod 958 della Österreichische Nationalbibliothek di Vienna, la cui presenza a Tortona è stata recentemente ricondotta da Crivello al soggiorno di Carlo il Calvo nell'877: dalla città piemontese esso poi sarebbe passato a Bobbio, diventando uno dei modelli di riferimento per la realizzazione di un gruppo di codici tra i più importanti dello *scriptorium* del cenobio. Eseguiti per volontà dell'abate Agilulfo (888-896), essi si presentano tra gli esemplari più rappresentativi della produzione codicologica post-carolingia, con le loro ricche miniature e le soluzioni originali adottate, che implicano verosimilmente la presenza di un nucleo di miniatori professionisti provenienti da un centro di primo piano, forse Pavia. La dedica in versi di Agilulfo a San Colombano, riportata sull'ultimo foglio di uno dei cinque codici offerti ³⁵, è un eloquente indizio della volontà dell'abate di legare il suo nome ad un tipo di manufatto così significativo (*ut maneat sacrum per tempora*) ³⁶, e rappresenta ancora una volta quell'incontro già messo in luce tra la memoria personale, affidata a prodotti di notevole livello artistico e destinati a lasciare un segno nell'attività stessa dello *scriptorium* monastico, e la memoria dell'istituzione ³⁷.

Tanto le carte quanto i codici sono conservati in quelli che possono essere considerati tra i più importanti luoghi della memoria del monastero: la biblioteca, e soprattutto l'archivio, ricordati nella loro articolata organizzazione dal *breve memorationis* dell'abate Wala (833-836) ³⁸. La distinzione dei ruoli del *bibliothecarius*, che sovrintende ai libri, alle letture da farsi in comune e ai trascrittori, e del *custos cartarum*, responsabile dei *monasterii monimenta*, riflette la complessità nella gestione di questi "spazi della memoria", luoghi deputati alla memoria temporale e

³⁴ Sui libri come oggetti rappresentativi della *memoria* monastica cfr. É. PALAZZO, « Le livre dans les trésors du Moyen Âge. Contribution à l'histoire de la *Memoria* médiévale », in *Les Trésors de sanctuaires, de l'Antiquité à l'époque romane*, a cura di J.-P. Caillet, con la collaborazione di P. Bazin, Paris, 1996, p. 147.

³⁵ *MGH, Poetae latini*, 4.3, *Poetae Latini aevi carolini. Supplementa, Versus libri adiecti*, ed. K. Strecker, I, München, 1998, p. 1056.

³⁶ Sulla funzione memoriale della dedica, in rapporto ad esemplari miniati commissionati e donati dalla monarchia carolingia e ottoniana cfr. PALAZZO, « Le livre... », p. 151, nota 53, con puntuale bibliografia di riferimento.

³⁷ Per la produzione codicologica bobbiese dell'età di Agilulfo e per un'ampia e accurata disamina dei suoi modelli carolingi cfr. F. CRIVELLO, *La miniatura a Bobbio tra IX e X secolo e i suoi modelli carolingi*, Torino-Londra-Venezia, 2001.

³⁸ *CDSB*, I, doc. n. XXVI, p. 140.

spirituale in cui il cenobio si riconosce e si identifica ³⁹, nella complementarietà e reciprocità di rapporti tra le funzioni dei due ambienti messa in luce da Guglielmo Cavallo ⁴⁰.

Durante tutto il periodo altomedievale, coincidente con l'epoca di maggior prosperità del monastero, la memoria, e nella fattispecie la memoria delle origini, viene custodita, conservata, promossa e alimentata in relazione ad un culto in fase di sempre crescente sviluppo, che sembra acquisire nuove valenze proprio verso la fine del IX-inizi del X secolo, quando per la prima volta (anno 903) compare nei documenti un'attenzione devozionale che si estende da Colombano ai suoi successori: Attala e Bertulfo vengono ora ricordati, unitamente al santo irlandese, anche nella loro presenza fisica nel monastero (*ob reverentiam beatissimorum apostolorum Petri et Pauli, in quorum honore ipsum monasterium cognoscitur esse fundatum, sanctorumque confessorum Columbani, Atale atque Bertulfi, qui ibidem humati quiescunt*) ⁴¹. Il culto dei protoabati dovette essere promosso in quel torno di anni, quando furono prodotti il lezionario dell'Ambrosiana di Milano C 228 inf. e il Messale Ambr. D 84 inf., nei quali compare, oltre alla liturgia di Colombano, anche quella dei santi bobbiesi, Attala e Bertulfo. In particolare, nel Messale, che Crivello data intorno al 900, se non già negli ultimi anni dell'abbaziato di Agilulfo ⁴², la memoria dei santi bobbiesi compare ripetutamente, con l'attribuzione di un particolare rilievo alla traslazione dei corpi santi dei tre protoabati ⁴³.

³⁹ Cfr. in proposito anche le osservazioni di PALAZZO, « Le livre... », part. pp. 157-158.

⁴⁰ CAVALLO, « Dallo *scriptorium*... », p. 364; cfr. anche G. CAVALLO, s.v. « Biblioteca », in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, III, Roma, 1992, pp. 495-496: l'A. ribadisce come la biblioteca, in quanto luogo deputato alla conservazione dei libri non letti per un certo periodo o non letti affatto, ma importanti elementi costitutivi del patrimonio culturale del monastero, è « finalizzata non alla fruizione, ma alla salvaguardia della cultura scritta nel suo complesso », con un chiaro ruolo di trasmissione e dunque con una marcata connotazione memoriale. Cfr. in proposito le osservazioni di D. NEBBIAI-DALLA GUARDA in questo stesso volume.

⁴¹ CDSCB, I, doc. n. LXXXI, p. 277.

⁴² CRIVELLO, *La miniatura...*, passim, part. pp. 90-93 e 99-101.

⁴³ La menzione della traslazione è riportata nel manoscritto Ambr. D. 84. Inf. al 18 novembre (*transaltio corpor(um) Columbani, Atali atque Bertulfi*), unitamente alla commemorazione della *ded(icatio) bas(ilice) S(ancti) Petri*, per cui cfr. *infra*. La notazione è ripresa in un calendario liturgico di XI-XII secolo. Per le citazioni cfr. M. TOSI, « Un progetto... », pp. 61-62, pur con conclusioni non sempre condivisibili.

È difficile al momento precisare, a causa della forte lacunosità di dati relativi alle strutture materiali altomedievali della chiesa ⁴⁴, se questa nuova attenzione nella documentazione scritta sottenda un effettivo intervento architettonico; non pare piuttosto da escludere, soprattutto in relazione alla menzione della traslazione dei corpi santi, un allestimento o una risistemazione di un ambiente espressamente votato ad un culto allargato, a una devozione potenziata, che conosce una moltiplicazione di personaggi venerati, strettamente legati alla storia del monastero. In questo senso, si potrebbe forse pensare alla realizzazione o alla ristrutturazione di una cripta ⁴⁵, spazio della memoria per eccellenza, la cui esistenza viene in seguito attestata in una sezione dei *Miracula Sancti Columbani* riferita alla seconda metà del X secolo ⁴⁶.

Si tratta di un testo composto almeno in parte intorno al 970 ed incentrato sulla narrazione della traslazione delle spoglie di S. Colombano da Bobbio a Pavia, organizzata dall'abate Gerlanno nel 929, al fine di ottenere la restituzione, sancita dal re Ugo, di beni sottratti al monastero dal vescovo di Piacenza e da suo fratello, conte della medesima città, oltre che da alcuni *potentes* della regione. L'opera è una grandiosa architettura agiografica e politica nel contempo, in cui il ruolo stesso della memoria monastica e il suo utilizzo assumono un significato diverso: dalla memoria conservata, potenziata e tramandata, si passa ora ad una memoria nuova, costruita, prodotta attraverso l'introduzione di elementi non presenti nella tradizione precedente, pur continuando ad avere come filo conduttore il momento delle origini, al quale costantemente si ritorna in forme alquanto mutate.

Le vie attraverso cui la nuova memoria viene "inventata" sono molteplici e i *Miracula* ne offrono un significativo palinsesto. L'aspetto più evidente, e quello su cui si è soffermata l'attenzione degli studiosi negli ultimi anni, è la costruzione di una memoria strettamente legata alle vicende contingenti in cui il monastero si trovava nel X secolo, sorta in risposta alle difficoltà che il cenobio si trovò a più riprese ad affrontare. Come ampiamente messo in luce a partire dallo stesso Bresslau

⁴⁴ Di fatto nulla di certo si conosce della configurazione strutturale della chiesa abbaziale per la fase anteriore al Mille, momento al quale sono riconducibili lacerti di muratura (da ultimo A. SEGAGNI MALACART, « L'architettura della chiesa di San Colombano di Bobbio: le strutture medievali », in *Gerberto d'Aurillac da Abate di Bobbio a Papa dell'Anno 1000*, Atti del Congresso internazionale (Bobbio 2000), a cura di F.G. Nuvolone, Bobbio, 2001, pp. 661-679, con bibliografia).

⁴⁵ In tal senso si era già pronunciato TOSI, « Un progetto... », pp. 55-61, per quanto con una ricostruzione di contesto e con argomentazioni non pienamente condivisibili.

⁴⁶ *Miracula Sancti Columbani* [in seguito citati come *Miracula*], VII, ed. H. Bresslau, in *MGH, Scriptorum*, XXX, pars II, Lipsiae 1934, p. 1001.

nell'edizione negli *MGH*, la traslazione del corpo di S. Colombano a Pavia, culminata nell'ordalia in cui gli usurpatori dei beni del monastero vennero sgominati grazie alla potenza del santo, era legata alle minacce subite dal cenobio già nei primi decenni del secolo; tuttavia la narrazione di quei fatti matura successivamente e confluisce nei *Miracula* in occasione di un nuovo periodo di crisi e di tentativi di usurpazione, che questa volta prendono le mosse dall'interno dell'istituzione, ad opera di Giseprando, abate di Bobbio nonché già vescovo di Tortona ⁴⁷.

A distanza di pochi decenni, lo spettacolare viaggio del corpo santo attraverso le terre del cenobio minacciate verso la corte pavese, ove si manifesta pienamente tutta la sua *virtus*, viene rievocato, diventando un pezzo – ed un pezzo fondamentale – della memoria recente del monastero, proprio in un momento di massima difficoltà quale quello in cui si colloca la stesura dei *Miracula*. La strategia di difesa messa in atto dai monaci bobbiesi in occasione della solenne traslazione delle spoglie del fondatore si articola tuttavia attraverso soluzioni differenti, di cui si percepisce chiara eco nel racconto degli eventi legati alla permanenza della delegazione a Pavia. Non si tratta più soltanto, in questo caso, del ricorso all'agiografia, al racconto delle origini, ad una rievocazione del testo di Giona: la presenza materiale del corpo santo vale evidentemente più di ogni testo o narrazione, e infatti ad essa il cenobio ricorre nell'azione giudiziaria. Dal testo si apprende infatti che i monaci avevano portato con sé, pronti a sfoderarli al momento opportuno, come di fatto accadde, tutti i documenti, regi, imperiali e pontifici, che provavano la legittimità delle rivendicazioni del monastero, sia per quanto concerneva il possesso dei beni usurpati, sia soprattutto in merito all'autonomia da qualsiasi ingerenza, vescovile e pubblica, del territorio sottoposto all'abbazia ⁴⁸.

La delegazione si avvale di una nutrita serie di privilegi, puntualmente elencati, la quale ben si inquadra nel più vasto ambito della cospicua realizzazione di *chartae* che gli abati avviano proprio a partire dagli inizi del X secolo: la "riproduzione documentaria", attuata non senza il ricorso a interpolazioni, quando non a vere falsificazioni, si incentra ancora una volta sulle origini, con un particolare interesse per le bolle pontificie ed i diplomi regi del VII secolo, anche se non trascura

⁴⁷ Sulle vicende politiche e istituzionali che coinvolsero il cenobio tra X e XI secolo cfr. A. PIAZZA, *Monastero e vescovado di Bobbio (dalla fine del X agli inizi del XIII secolo)*, Spoleto, 1997.

⁴⁸ Sull'integrazione tra le due strategie, ossia il ricorso alla potenza del corpo santo e ai documenti, come aspetti complementari delle manovre giudiziarie bobbiesi, cfr. F. BOUGARD, *Le règlement des conflits au Moyen Âge*, Actes du XXXI^e Congrès de la S.H.M.E.S. (Angers, 2000), Paris, 2001, pp. 35-66.

momenti successivi ⁴⁹. Non a caso, una lettera del papa Giovanni X all'abate di Bobbio Teodelassio diffida i monaci dal produrre falsi, a riprova di un'intensa attività di costruzione di una memoria documentaria, sentita come fortemente legittimante, "nuova", ma al contempo affondante le sue radici nell'antico ⁵⁰.

L'« arsenal monastique » ⁵¹ dispiegato nei momenti di difficoltà o comunque in quelli in cui la necessità di riaffermare l'identità del monastero si fa più pressante, non rifugge tuttavia anche da un'altra soluzione: parallelamente alla riproduzione e creazione documentaria, anche la produzione agiografica conosce nel X-XI secolo una nuova stagione, attestata non soltanto dalla realizzazione di un'edizione di lusso delle *Vitae* di Giona ⁵², significativamente proprio nei primi decenni del secolo X, quando le minacce esterne iniziavano a farsi preoccupanti, ma anche dalla stesura soprattutto della prima parte dei *Miracula*. La prima sezione del testo si sofferma infatti su episodi inediti della vita di Colombano, nella fattispecie sulla sua presenza sull'appennino bobbiese, con l'introduzione di dettagli di cui l'opera di Giona difettava, ma che si erano evidentemente sviluppati nella tradizione popolare, in forme orali, di cui il testo riporta alcune espressioni ⁵³.

I capitoli iniziali contengono uno degli aspetti più interessanti nella valutazione delle modalità con cui si esplicò la costruzione della memoria ad opera del cenobio e di quanto essa trovasse riflessi non soltanto all'interno del recinto monastico, ma anche all'esterno, segnando profondamente un territorio che nel centro religioso trovava un imprescindibile punto di riferimento, anche a livello culturale, oltre che economico e gestionale.

⁴⁹ Ad esempio in questo momento vengono interpolati i diplomi carolingi e post-carolingi concernenti il monastero con l'introduzione di una clausola che fa riferimento a *privilegia apostolica* ottenuti presso la Santa Sede, i quali sancirebbero l'esenzione del cenobio dall'autorità episcopale. Cfr. PIAZZA, *Monastero...*, pp. 15-16 e nota 24.

⁵⁰ Su tale attività di produzione documentaria e per una sua contestualizzazione storica, con esplicito riferimento al valore memoriale cfr. PIAZZA, *Monastero...*, pp. 14-17.

⁵¹ BOUGARD, *Le règlement des conflits...*, p. 44.

⁵² CRIVELLO, *La miniatura...*, p. 102.

⁵³ Compagno ad esempio toponimi in *rustica lingua* per designare luoghi in prossimità del monastero, quali *Gropo Alto* o *ad Urnam sancti Columbani* (*Miracula*, II, p. 998), ma non mancano riferimenti a credenze locali, come quella riguardante l'*herbilia*, sorta di pisello selvatico che cresce spontaneamente e come miracolo rinnovato del santo nei luoghi ove Colombano si era ritirato in preghiera (*Miracula*, V, p. 1000).

Mosso dal desiderio di sottrarre all'oblio i miracoli che Colombano aveva compiuto sia in vita che dopo la sua morte nel territorio monastico, secondo quanto dichiarato nel prologo, l'anonimo autore procede alla narrazione di alcuni eventi prodigiosi, tra cui spiccano quelli che hanno come teatro la Valle del Curiasca (fig. 4), un affluente del Trebbia a pochi km a Sud-Est di Bobbio. Qui Colombano avrebbe trascorso anche lunghi periodi, ad esempio la quaresima, conducendo una vita solitaria e ritirata, sul modello di quanto già era solito fare a Annegray, secondo il racconto dello stesso Giona ⁵⁴. I *Miracula* narrano il peregrinare del santo tra le montagne e i dirupi della valle, che ancora oggi si presenta con un aspetto molto selvaggio, ricoperta di boschi e costellata di anfratti e ripari sotto roccia. I luoghi del racconto risultano fortemente contrassegnati dalla presenza colombaniana, non soltanto in quanto recanti il ricordo del passaggio del santo, ma anche come custodi di tracce materiali, che vengono consacrate dal testo scritto come inscindibilmente legate alla sua persona, forse a riflesso della volontà del monastero di far propria e di controllare una tradizione orale che si nutre di leggende e che costruisce una memoria poi confluita nell'opera agiografica e tramandata attraverso i secoli.

Dapprima Colombano, in cerca di solitudine, si reca sulla cima di un monte per individuare il luogo migliore ove ritirarsi e qui lascia la sua traccia indelebile, l'impronta del piede nella roccia, che sacralizza il sito e nel contempo lo lega al monastero ancora nel momento in cui l'anonimo scrive, come egli si premura di precisare (*sicut hodieque apparet*) ⁵⁵. Nella incessante ricerca di un luogo solitario ove ritirarsi in meditazione e preghiera, il santo giunge su un'altra montagna, non lontana dalla prima, ove finalmente trova un luogo consono alle sue esigenze e qui costruisce una chiesa in onore della Vergine ⁵⁶. Non lontano, in corrispondenza di un *saxum aliquantulum concavum*, egli pone una croce, che, come sottolinea l'autore, venera secondo l'usanza irlandese (*consuetudo est enim hominibus eiusdem gentis*), con un evidente riferimento alla pratica devozionale ibernica avente come oggetto le croci stanti ⁵⁷. Sul luogo poi viene costruita una chiesa, dedicata alla S. Croce, in cui viene custodito l'antico oggetto della venerazione colombaniana.

⁵⁴ *Vitae*, I, 8-9, pp. 74-75.

⁵⁵ *Miracula*, II, p. 998.

⁵⁶ *Miracula*, III, p. 999.

⁵⁷ Sulle lastre stanti con croci in rilievo e sul loro rapporto con i centri di pellegrinaggio nel mondo insulare cfr. P. HARBISON, *Pilgrimage in Ireland*, London, 1991, pp. 191-204. Sulle high crosses: P. HARBISON, *The High Crosses of Ireland: an Iconographical and Photographic Survey*, Bonn and Dublin, 1992.

Il racconto dell'anonimo, anche alquanto dettagliato, presenta tuttavia non pochi problemi di interpretazione, per la difficoltà di ritrovare riscontri con quanto la documentazione coeva e successiva attesta. Il luogo in cui sorgevano le due chiese è individuabile nell'area in parte occupata da un ampio riparo sotto roccia (fig. 5), ove si scorgono ancora le tracce di due edifici ⁵⁸, identificabili con le chiese di *Sanctus Columbanus de Spelunca* e di *Sanctus Michael de Spelunca*, citate entrambe insieme per la prima volta nella documentazione scritta nel 1516 ⁵⁹, ma di cui sussistono anche interessanti rappresentazioni nella cartografia storica, che le mostra poco lontane tra loro, lungo il Curiasca ⁶⁰.

La sola chiesa di S. Colombano è in realtà ricordata molto tempo prima, quando compare a partire dal 1069 nella documentazione del monastero ⁶¹, in relazione a donazioni di terre e rendite nella zona limitrofa. L'edificio culturale appare strettamente inserito nel sistema delle dipendenze monastiche ⁶²: in particolare, in accordo con quanto indicato nei *Miracula*, la chiesa si avvale per la sua officiatura della presenza di un sacerdote stabile, qualificato come *presbiter custos*, che celebra la messa e *vespius seu matutinum canuerit*.

Al di là della possibilità di una corrispondenza, che risulta forzatamente molto incerta, tra le chiese citate nei *Miracula* e quelle poi riscontrabili nella documentazione di età moderna, sembra tuttavia di

⁵⁸ Per una prima disamina dei resti strutturali dei due edifici, in gran parte ora franati a valle, cfr. DESTEFANIS, *Il monastero*, pp. 15-17. Per un'analisi dettagliata del sito e delle sue testimonianze materiali, nonché della documentazione scritta di età medievale ad esso relativa cfr. DESTEFANIS, *Materiali lapidei...*, pp. 157-161, 283-287.

⁵⁹ Le menzioni compaiono in una nota delle dipendenze del monastero in un documento pubblicato da Cipolla in *CDSCB*, II, doc. n. CCLXXVIII, p. 291.

⁶⁰ Tra le rappresentazioni più antiche sono apparentemente quella di un documento conservato presso l'Archivio di Stato di Parma, databile al XVI secolo (per una riproduzione cfr. DESTEFANIS, *Il monastero*, p. 15 e fig. 13) e quella di un disegno dell'inizio del medesimo secolo pubblicato in M. TOSI, *Bobbio. Guida storica, artistica e ambientale della città e dintorni*, Bobbio, 1983, p. 167 (senza indicazione di localizzazione archivistica).

⁶¹ Aggiunta al Codice Diplomatico di San Colombano di Bobbio di Carlo Cipolla, in *Le carte di San Colombano di Bardolino (1134-1205)*, a cura di A. Piazza, Padova, 1994 [in seguito citato come *Aggiunta*], doc. n. 1, p. 147.

⁶² Sempre nel documento del 1069 essa è chiaramente indicata come *subt(er) regimine et potestate* del monastero. Cfr. *Aggiunta*, doc. n. 1, p. 148. Sull'espressione, ad indicare un forte vincolo di dipendenza, anche se in relazione ad un contesto vescovile, cfr. C. VIOLANTE, « Le strutture organizzative della cura d'anime nelle campagne dell'Italia centrosettentrionale (secoli V-X) », in *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo; espansione e resistenze*, Atti della XXVIII Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto 1980), II, Spoleto, 1982, p. 1131.

poter affermare l'importanza del polo religioso sulle montagne della Val Curiasca, strettamente collegato al monastero non soltanto dal punto di vista della dipendenza ecclesiastica, ma anche e soprattutto da forti legami di tipo culturale, dei quali la memoria colombaniana diviene l'imprescindibile tessuto connettivo. Basti considerare la parte svolta dai santi bobbiesi in un inventario di reliquie, redatto intorno al XII-XIII secolo ⁶³, e pertinente alla chiesa della *Spelunca Sancti Columbani*: non solo uno degli altari della chiesa della Spelonca è dedicato a S. Colombano, ma anche negli altri due altari di cui si conosce il contenuto sono presenti le reliquie della triade originaria, rappresentata dal fondatore, da Attala e Bertulfo ⁶⁴.

Nella stessa direzione indirizzano anche le testimonianze materiali, che offrono suggestivi spunti di riflessione in rapporto al testo dei *Miracula*. Dalla chiesa di S. Michele, o meglio dal cimitero che la affiancava, ora completamente franato a valle insieme alla maggior parte dell'edificio stesso, è detta provenire una lastra, attualmente conservata nella vicina chiesa parrocchiale di Coli (fig. 6) ⁶⁵. Il manufatto, in arenaria locale ⁶⁶, è di forma trapezoidale ed è decorato da una grande croce scolpita a bracci patenti; nel settore che si restringe verso la base minore si legge un'iscrizione, riferibile paleograficamente al IX-X secolo, contenente un invito all'adorazione della croce.

La lastra costituisce un'importante testimonianza dell'esistenza sul sito di un nucleo culturale di notevole rilievo, nel quale è forse possibile rintracciare una pluralità di funzioni e valenze. Infatti, oltre alla presenza stabile di un religioso che assicura l'ufficiatura di almeno una chiesa, unitamente ad una connotazione funeraria che il luogo pare assumere sin dall'altomedioevo, senza escludere la possibilità dello sviluppo di un insediamento eremitico legato alla particolare configurazione geomorfologica dei luoghi ⁶⁷, è ancora il testo dei *Miracula* ad attestare

⁶³ CDSCB, II, doc. n. CCLXXVIII, p. 292.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 292.

⁶⁵ La lastra viene menzionata per la prima volta nella visita di mons. Aulari del 1603; in seguito all'abbandono del sito e alla caduta in rovina della chiesa, nel 1860 venne trasportata a Coli, ove fu posta sulla piazza della chiesa (M. REMONDINI, *Memoria intorno alle iscrizioni antiche di Bobbio*, Genova, 1886, p. 42), per essere poi trasferita al suo interno, ove si trova attualmente. Sul manufatto cfr. da ultimo M. PIZZO, « *Crux adoranda Micaelcam*. Considerazioni su una lastra altomedievale a Coli », *Bollettino Storico Piacentino*, 93, f. 1, 1998, pp. 121-129 ed ora, con conclusioni in parte differenti, DESTEFANIS, *Materiali lapidei...*, pp. 157-161, 283-287.

⁶⁶ Cm 193,5 x 84 (largh. max. cons.) x 13÷15.

⁶⁷ Tale ipotesi era già stata suggerita in DESTEFANIS, « *Sanctorum caenubia circuire...* », p. 362.

l'inserimento del sito lungo una frequentata via di pellegrinaggio. In particolare viene narrato l'episodio di un *Francigena* che, diretto verso Roma, si trova a passare in prossimità della grotta di Colombano e, appresa l'esistenza del luogo sacro, vi si reca. Viene ricevuto dal *custos* della Spelonca ed è da questi condotto ad una croce, che adora con tale venerazione da giungere addirittura ad asportarne un frammento, il quale poi si rivelerà dotato di straordinarie doti taumaturgiche ⁶⁸. Al di là dei toni agiografici e miracolistici, dal racconto emerge chiaramente la posizione privilegiata del polo culturale, sulle vie di un pellegrinaggio di primo piano, avente come meta Roma, e di carattere internazionale, frequentato da devoti di lontana provenienza.

Alla luce di quanto noto sul sito e benché risulti molto difficile ricondurre a una realtà materiale effettiva le vaghe e talora contraddittorie menzioni dell'anonimo, sia per la scarsità di notizie che per il particolare contesto in cui esse vengono presentate, il dato che comunque pare emergere con una certa evidenza è la possibilità di scorgere anche in queste testimonianze un ulteriore modo del monastero di costruire la propria memoria, attraverso la proiezione sul territorio e sul lungo periodo della presenza di un santo e di un'istituzione che si radica così in misura sempre maggiore anche dal punto di vista della venerazione, diffonde i propri culti, gestisce la pratica devozionale, e ancora una volta riconosce nelle sue origini lo strumento più potente ed efficace per affermare la propria identità.

⁶⁸ *Miracula*, IIII (sic), pp. 999-1000.

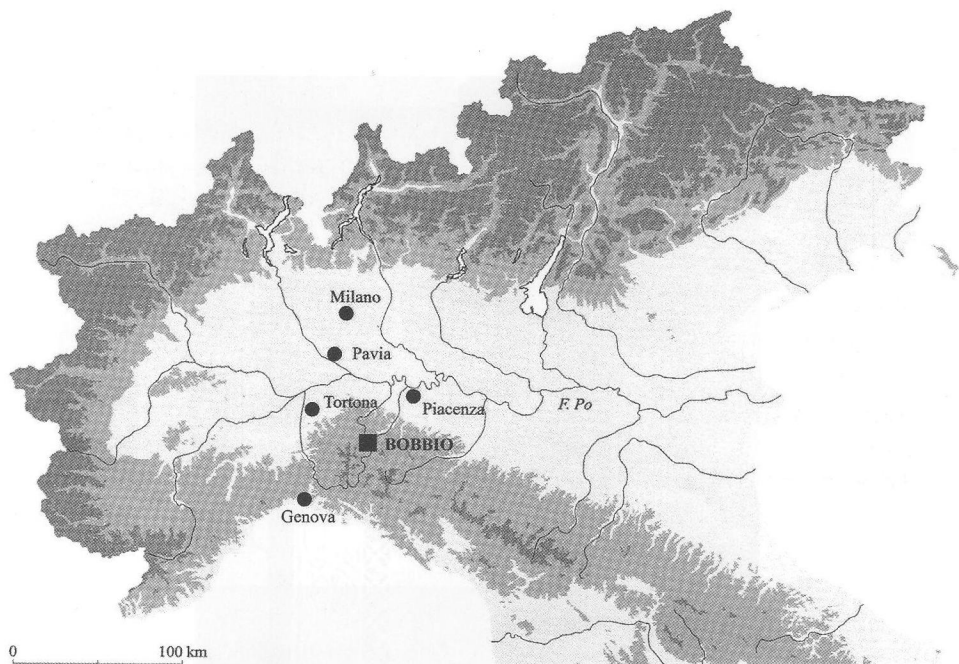


Fig. 1: Posizionamento di Bobbio nell'Italia settentrionale.



Fig. 2: Veduta della città di Bobbio. Al centro dell'immagine, la chiesa rinascimentale di S. Colombano e l'antico complesso monastico.

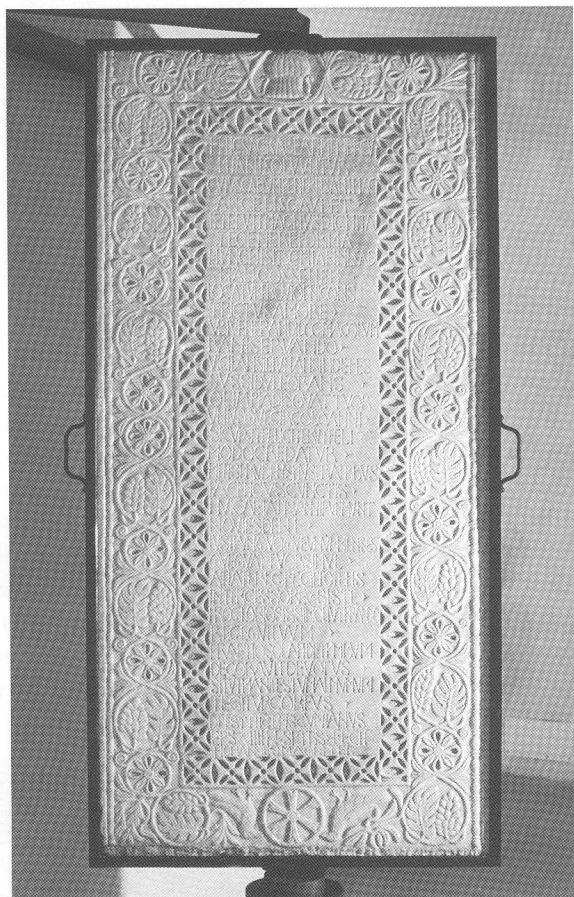


Fig. 3: Bobbio. Museo dell'Abbazia. Lastra sepolcrale dell'*episcopus* Cumiano.



Fig. 4: Valle del torrente Curiasca.



Fig. 5: Valle del torrente Curiasca. Riparo sotto roccia che ospita i resti della chiesa di S. Colombano *de Spelunca*.



Fig. 6: Coli (PC). Chiesa parrocchiale. Lastra decorata ed iscritta dalla chiesa di S. Michele in Val Curiasca.